

Religión, política y raza en *Escenas de la revolución*:

***Los laborantes*, de H. Goodmann**

Jorge Camacho

University of South Carolina—Columbia

En la historia de América la religión y la política han recorrido un camino paralelo, al extremo que sería imposible escribir la historia de una sin la otra. Así ocurrió con el espíritu providencialista que guió a los conquistadores, los argumentos religiosos que sustentaron la empresa colonial y las críticas que más tarde recibió esta empresa de padres dominicos como Bartolomé de las Casas (1474-1566). En consecuencia, la independencia política del continente a principios del siglo XIX significó un proceso doble, contra la corona y contra la tiara, los dos poderes que habían regido la vida cultural y política de los hispanoamericanos durante trescientos años. En este ensayo me interesa analizar la forma en que la religión y política se entrelazan en los textos de ficción independentistas producidos a raíz de la guerra de los Diez Años (1868-1878), en cuya constitución los cubanos pedían la “libertad de culto”, junto con la libertad de imprenta, de reunión pacífica y de enseñanza (Céspedes 2014, 13). ¿Cómo se representa este antagonismo en la única novela que se publicó en la época y en textos como “Los laborantes” de Rafael María M. Merchán que le sirve de título?

Los marcos teóricos que utilizaré para este análisis parten del libro de Benedict Anderson, *La comunidad imaginada*, y de las lecturas hermenéuticas de la Biblia que proponen filósofos como Michael Walzer en *Exodus and Revolution*. El objetivo es ver cómo la religión y el nacionalismo convergen en esta narración donde se representan por primera vez dos religiones que hasta ese momento

aparecían enfrentadas, tales el catolicismo de los españoles y el “vudú” de los africanos. Las pocas lecturas que tratan esta novela o incluso la narrativa de la guerra de independencia pasan por alto la importancia de la religión en la economía política del significado del texto. No obstante, según Anderson, el concepto de nacionalismo tiene más afinidad con la religión y los sistemas dinásticos que con la ideología (30-42). La “comunidad imaginada” se creó, según afirma, a través de un proceso paulatino de secularización que tiene su origen en el siglo XVIII y al cual contribuyeron el desarrollo de las comunicaciones, la imprenta, y los viajes de los funcionarios a través de las Américas. De este modo fue posible que se establecieran nuevas relaciones entre los sujetos de esas comunidades, sustituyendo viejas formas de sociabilidad por otras nuevas. Según Anderson, a diferencia de la comunidad nacional, la comunidad religiosa que le antecedió estaba basada en una lengua sagrada y en rituales que se transmitían de forma vertical. En la república, sin embargo, la relación entre los súbditos se establece de forma horizontal. ¿Cómo aparecen reflejadas entonces estas dinámicas en la novela de Goodmann? Y más importante aún, ¿cómo compiten en el imaginario surgido a propósito de la guerra estas dos formas de pensar el territorio y los sujetos coloniales?

Para empezar, la novela de Goodmann se publicó sin fecha en París alrededor de 1872. El nombre real del autor se desconoce y se especula que sea un pintor inglés que pasó seis años en Santiago de Cuba, en el extremo este de la isla: Walter Goodman (1838-1912). En una copia del libro que existe en la Biblioteca Nacional de Cuba, no obstante, la dedicatoria, de puño y letra supuestamente del autor, dice: “A mi paisano y amigo Manuel Márquez. Regalo y recuerdo del autor. Goodmann, Lima 14 Stre (sic) 1872”, lo que le hizo suponer a Domingo Figarola Caneda y a Luis Marino Pérez que “Goodmann” era un seudónimo y que el autor debió ser cubano (Caneda 1905, 35; Pérez 1908, 27). No obstante, hay varios datos que apuntan a que el autor de *Los laborantes* fue el pintor inglés. Entre estas coincidencias están el barrio donde ocurre la trama, el tema de la esclavitud y la similitud de algunos personajes en ambos textos (Bouffartigue 2010, 205-206). A esto podríamos agregar la situación levantisca donde ocurre el final de la novela, en las Minas del Cobre, que está muy cerca de la ciudad de Santiago de Cuba donde vivía el autor, y los cultos idolátricos que compartían negros y blancos en la época, de los que también habla Goodman en *The Pearl of the Antilles or an Artist in Cuba* (1873).

Estas y otras coincidencias reforzarían la tesis de que el autor fue, en efecto, el mismo y por tal motivo es imprescindible preguntarnos qué importancia tendría para Goodmann la revolución cubana, si fue un simple entretenimiento o realmente

creía en la causa de los criollos. La lectura de estos textos nos hace pensar que estaba comprometido con los ideales de los cubanos y con la liberación de los esclavos, lo cual coincidiría con las miras del Gobierno británico, que desde el siglo XVII estuvo en conflicto diplomáticos con el gobierno de España, especialmente después que Gran Bretaña abolió la esclavitud en sus colonias e impuso una estricta vigilancia sobre el tráfico ilegal de esclavos. Richard Robert Madden (1798-1886), el abolicionista irlandés, en representación del gobierno británico, visitó Cuba, criticó el maltrato de los esclavos y publicó los textos del poeta esclavo Juan Francisco Manzano (1797-1854) en Inglaterra con vista a promover una campaña abolicionista en la isla. La relación conflictiva entre ambos gobiernos forma parte, por consiguiente, del contexto histórico y cultural de esta narración, que pertenece por igual a la literatura inglesa y cubana.

Tanto en el libro como en la novela de Goodmann se describe en detalle la vida de la colonia española y, en especial, de Santiago de Cuba, durante el tiempo en que se gestó la conciencia criolla y guerra independentista. Se publicó en París, donde había un importante núcleo de revolucionarios cubanos, pero no se conoce nada de su difusión, ni se menciona por otros autores cubanos, al extremo que solamente dos críticos han hablado de ella. Aun así, propongo regresar a esta narración porque destaca aspectos importantes del imaginario que se creó a partir de 1868 y explica muy bien las actitudes de los revolucionarios ante la religión católica, que estaba indisolublemente ligada al poder colonial.

La historia que narra se centra en un grupo de criollos que viven en la ciudad de Santiago y conspiran contra España. Estos eran conocidos por el nombre de “laborantes”, quienes se identificaban con la causa revolucionaria y como sugiere la raíz latina del término, “trabajaban” para conseguir la libertad.¹ Estos eran por lo general cubanos nacidos en la isla, pero también podía haber entre ellos españoles simpatizantes con la causa. Su terreno de acción era la ciudad, donde conseguían información, dinero y armamentos que podían suministrarles a los independentistas en la manigua. La historia que cuenta Goodmann se enfoca por tanto en una familia cubana, la de Don Pancho, cuya hija Cachita es cortejada por dos hombres: uno cubano, Joaquín Céspedes y otro peninsular, Enrique Cuellar. Tal y como ocurre en otras narraciones separatistas, la protagonista principal, Cachita, debe escoger entre los dos hombres porque en su decisión amorosa iba implícita una apuesta por

¹ Para la historia de esta palabra, utilizada originalmente por Rafael M. Merchán, quien tuvo una polémica con el poeta Juan Clemente Zenea por la misma, véase la introducción de Figerola Caneda en *Biografía de Rafael M. Merchán* (16-17), las notas de Enrique Piñeyro en *Vida y Escritos de Juan Clemente Zenea* (1901, 135), y más recientemente, el artículo de Marissa L. Ambio, “Cuba’s Laborante. The Worker as Revolutionary Identity”, que discute también esta novela.

la independencia nacional. Por eso, Cachita escoge a Céspedes—cuyo apellido es igual al del caudillo al frente del alzamiento—con lo cual, como diría Doris Sommer en *Foundational Fictions*, al referirse a otras novelas decimonónicas de mediados del siglo XIX en Latinoamérica, su elección amorosa dejaba implícita una “política erótica”, era una alegoría de la patria que se imagina a sí misma a través de matrimonios heterosexuales (Sommer 1991, 6).

En el caso de Cuba, escoger una pareja revolucionaria significa fomentar una alianza entre cubanos blancos y mostrarles a las cubanas de qué lado debían estar sus preferencias sentimentales. En el transcurso de la narración pronto sabemos, además, que Enrique Cuellar, al igual que otros personajes peninsulares en la obra, solo buscaba satisfacer sus deseos eróticos y vivir bien gracias al estatus político del que gozaban en Cuba los españoles, por lo cual la decisión de Cachita se vuelve doblemente necesaria. Joaquín, por el contrario, quien se apellida igual que el entonces presidente de la República en Armas, ama con pasión verdadera a la criolla y se une a las tropas independentistas para luchar por la independencia de su país.

En ninguna parte de la narración, por eso, se expresa la “gratitud” que debían sentir los revolucionarios por haber recibido de España la “civilización”, la religión católica o el progreso según lo entendían las élites letradas coloniales que repetían dichos temas en los periódicos, e imágenes como la titulada “Cuba siempre Española” (Camacho 2018, 87-91). Lo que se enfatiza en estas páginas es la corrupción administrativa de los militares y el clero, quienes exigían sobornos y alargaban los trámites burocráticos para sacarle partido a cualquier pleito. Según el narrador, a los españoles no les interesaba el bienestar de la isla, solo aspiraban a ganar lo suficiente para regresar a España (Goodmann 187?, 3), por lo cual necesitaban la estabilidad económica y mantener el *estatus quo* (Goodmann 187?, 49). Para lograr este objetivo compraban puestos en el gobierno, se oponían a la abolición de la esclavitud y se protegían entre ellos como una casta que tenía todos los derechos y ningún deber. Los personajes independentistas en esta novela representarán así todo lo opuesto de los peninsulares. Serán honestos, les perdonarán la vida a los prisioneros, y combatirán con pocas armas un ejército numeroso y bien apertrechado, cuyos soldados no pierden oportunidad de matar a los civiles que se entregaban. De modo que, al igual que otras narraciones que escribieron los partidarios del separatismo la historia de H. Goodmann, se organiza alrededor de una contraposición de opuestos: cubanos que querían “regenerar la sociedad” (Goodmann 187?, 73), y españoles corruptos que perpetuaban la inmoralidad, la esclavitud y la corrupción. A los criollos no les quedaba, por eso,

más remedio que entregar su vida por la independencia (Goodmann 187?, 98), por lo cual la crítica a la iglesia católica en esta novela está en función del independentismo y la justicia social. Algo que no es extraño que fuera si conocemos la historia de América, ya que durante los cuatro siglos que duró la colonia, la metrópoli rigió las vidas de los criollos con los dos poderes, el de la cruz y el de la espada, pero al estallar las guerras de independencia a principios del siglo XIX el clero se dividió creando con esto un cisma entre los creyentes.

Según María de las Nieves Pinillos en *El sacerdote en la novela hispanoamericana*, es posible ver dos tipologías que caracterizan esta figura de forma contraria en esta época. Por un lado, está el clero de la colonia, que se encuentra instalado en la opulencia material, conservaba ciertos imperativos morales, pero era corrupto. Y por otro lado, está el clero de la emancipación, que tenía un ideal político de justicia social y defendía la integridad de la iglesia (Pinillos 1987, 128). Con la independencia prevaleció la segunda de estas tipologías, pero continuaron las tensiones entre liberales y conservadores. Como consecuencia, en la novela de José Mármol, *Amalia* (1851), o en “El Matadero”, de Esteban Echeverría, se critica al dictador Juan Manuel de Rosas, y a la iglesia católica (Pinillos 1987, 133). En la novela de Goodmann se enfocará en las críticas al clero español. Quien encarna este papel en la novela será el canónigo Lescana, a quien se compara con un carnicero por su comportamiento y afición al juego. Lescana, según el narrador, era “lujurioso de raza y oficio, fuerte como un toro, intrigante como un jesuita, ha cultivado el confesionario y el púlpito, y sus sermones donde danzan el diablo y la Virgen María le han dado cierta reputación entre las beatas” (Goodmann 187?, 96-97). Según el narrador, Lescana se había enamorado de una joven criolla para lo cual intercedió con la Iglesia con el objetivo de apoderarse de ella. La hizo casar con su secretario y bajo su protección, “sus niños se multiplican”. Sin embargo, la mujer de Lescana, por celos, abusó tanto de una mulata esclava que cuando terminó con ella, dice el narrador: “Sus carnes [estaban] llenas de verdugones, obra de la fusta del clérigo porque la infeliz resistía a sus apetitos desordenados, brutales y una inmensa úlcera en la cara, producida por un hierro candente, obra de la mujer porque sin protector, sin ley que la amparara, ella temía que cediera...!” (Goodmann 187?, 97).

Si bien entonces los partidarios del integrismo nacional español, que se oponían a los independentistas, esgrimían el argumento de la religión y de las letras entre los beneficios que habían recibido los cubanos de los españoles, esta narración muestra que tales beneficios no eran tales, desde el momento en que ellos mismos mancillaban con actos deshonestos y violentos la religión. Goodmann tiene pues muy en cuenta la cuestión religiosa en la novela, tanto que dedica varios capítulos a

comentarla, por lo cual está indisolublemente ligada a la lucha por el poder. Sus críticas y burlas a la institución católica, como en los últimos capítulos, cuando habla del capitán Sapo, hay que entenderlas a través del papel activo que tiene esta institución al lado de España durante la guerra, la hipocresía de sus clérigos y los reclamos de los independentistas en la “libertad de cultos”. Tales críticas le llevan a decir al narrador que los capellanes católicos eran cómplices de la soldadesca y cuando acompañaban las tropas en sus excursiones en la manigua, se desmontaban del caballo y les cortaban las orejas a los revolucionarios muertos como botín de guerra.

No obstante, estas críticas no ponen entredicho el valor de las sagradas escrituras, solo la burocracia eclesiástica. La misma guerra, nos sugiere el narrador, estaba justificada por la Biblia. Era necesario otro diluvio para acabar en Cuba con la corrupción de los españoles, de la misma forma que dios había acabado con todos los pecadores cuando envió las aguas. Este discurso aparece cuando los laborantes discuten la viabilidad de alzarse contra la metrópoli. En una de estas discusiones, Don Marino apela a este motivo religioso para justificar el alzamiento. Ante la negativa de don Pérez, quien temía que sucediera lo peor en la isla una vez que comenzara el conflicto (mujeres violadas, familiares muertos y armas en manos de los esclavos), Marino le responde: “En ese libro santo, que se llama la Biblia, ¿no ha visto usted al mismo dios, inundando la tierra, haciendo perecer todo lo humano, todo lo viviente y salvando una sola familia para la regeneración de la humanidad?” (Goodmann 187?, 135). Por este motivo, la religión sirve en esta narración como crítica y fundamento a la vez de la revolución. Como crítica de la perversión de la Iglesia en manos de los malos católicos y como fundamento de un nuevo orden, más justo, cuando todo haya acabado.

Se trata de restablecer el orden original que había llevado a Cristo al calvario. Por eso, para Don Marino—y el resto de los laborantes—no había otra opción que la violencia, que aquí se convierte en una violencia sagrada aun si todos los revolucionarios murieran. Ninguno era puro porque todos participaban del mismo orden que no administraba la ley ni la religión de forma imparcial. Era una sociedad de esclavos en la que todos se habituaban a servir. Una sociedad que convertía en culpable a quienes vivieran allí y por eso, Don Marino ve los laborantes como enviados divinos, y su misión como un acto de “expiación”: “¡Esto se llama la expiación! Nosotros no somos más que el brazo de la Providencia” (Goodmann 187?, 135). Es decir, un providencialismo que forma parte del discurso colonial, pero que es utilizado también por los independentistas para justificar el alzamiento. Con estas palabras, Goodmann hace que sus personajes adquieran un valor superior

desde el punto de vista moral y espiritual, un valor trascendente, que es el que motiva la retórica revolucionaria o incluso había motivado a aquellos que habían traído el catolicismo a Cuba. Así revestía la causa con la fuerza divina y ellos como los destinados a salvar la patria.

Goodmann no es el único que apela a esta estrategia en el bando de los criollos. Otros escritores como Julio Rosas en *La campana de la tarde o vivir muriendo* (1873), Antonio Zambrana en *El negro Francisco* (1875), y Emilio Bacardí y Moreau en *Vía crucis* (1910-1914), recurren a la religión, y a conceptos como el de la “expiación”, “sacrificio”, “martirologio” y “providencia” para transmitir su mensaje político. En estas narraciones son los criollos blancos a quienes les correspondía deshacerse del pecado de haber tenido esclavos, pecado que ellos habían heredado de sus padres y los manchaban. Por este motivo, la literatura de la independencia recrea un nuevo “vía crucis” o camino doloroso (el revolucionario), y se reinventan a sí mismos como los nuevos protagonistas de la historia, quienes rompen con su familia y su pasado para crear un nuevo destino (Camacho 2018, 103-128). De hecho, los protagonistas de las novelas de Julio Rosas, Antonio Zambrana y del propio Goodmann, son amos de esclavos que o bien terminan enrolándose en el ejército de Abraham Lincoln en la Guerra de Secesión de los Estados Unidos o, como en el caso de esta novela, enfrentándose al ejército colonial. Para todos se trataba de “expiar” la culpa y morir sacrificándose por la libertad del país y de los siervos, o como diría José Martí, “lavar con su vida el crimen!” (Martí OC I, 267).

Según Marino, tal decisión era una respuesta a lo que tuvieron que soportar “mientras hemos sido débiles” bajo el poder de esa “turba famélica de criminales” (Goodmann 187?, 135). Es de esperar, por todo esto, que en la literatura de la guerra de Cuba los criollos sacrifiquen sus vidas y guíen a los negros esclavos, dejando atrás sus propiedades, su familia y su dinero. Aquí es Marino quien mejor expresa este dilema, ya que compara el sacrificio con la acción divina de “regenerar” la patria, tal y como había hecho Dios después del diluvio. En términos mitopoeéticos, el héroe en estas novelas recapitularía el patrón de los mitos ancestrales propiciatorios, entregaría su vida para restaurar el reino, haciendo que triunfara al final la vida sobre la muerte, el día sobre la noche y el bien sobre el mal. En las palabras de Ignacio Mora, uno de los principales dirigentes de la guerra de 1868, su muerte daría “esperanzas al desgraciado negro del Departamento Occidental de su emancipación y a los blancos de su regeneración” (Mora 1893, 137). No por gusto, en el capítulo introductorio de *Los Laborantes*, titulado precisamente, “Quiénes son los Laborantes”, se menciona la figura de Jesucristo como paradigma de los revolucionarios. Dice el narrador:

Cristo murió por la idea, por la justicia. Los judíos creyeron que con el suplicio, todo concluía; pero vino la Resurrección, y con ella el triunfo, y desde entonces a través de los siglos se repite incesantemente este milagro! [...] Si Cristo y su doctrina hubieran perecido en aquel calvario infamante, ¿qué sería el mundo? Eso no podía ser y no fue. —Si los Laborantes todos perecieran, ¿qué sería mañana Cuba? Un infierno inhabitable, en el más hermoso país del mundo; ¡Eso no será! (Goodmann 187?, 6)

En esta narración, por consiguiente, el nacionalismo se justifica en base de la religión católica o los textos que le sirven de base. Tal comparación demuestra claramente que los revolucionarios se veían a sí mismos como víctimas propiciatorias, que al igual que Jesucristo, vienen a sacrificarse por el resto de los cubanos. A pesar, entonces, de que en la historia de Cuba se ha menospreciado el lugar que ha tenido la religión—especialmente después del triunfo de 1959 por cuestiones político-religiosas—, en la gesta emancipatoria y en la literatura de esta época, es importante recordar el valor que tuvieron figuras como Cristo, la Virgen María o la historia del Éxodo para criticar la situación política del país y al clero. Si leemos el artículo de Rafael María de Merchán, que fue el origen de la palabra que dio nombre al laborantismo, vemos incluso que las referencias religiosas ayudan a crear la idea de que era necesario sacrificarse por la patria. Así, en “Laboremus”, el artículo aparecido el 15 de noviembre de 1868, Merchán se pregunta “¿por qué ha de haber siempre un Calvario para todos los predicadores de la verdad?” (Merchán 1948, 58) y se responde:

[Nosotros] no podemos convidar a nadie más que para una mesa de dolor, a la que hemos de acercarnos de pie, con el bordón en la mano, y puestas las sandalias como el pueblo escogido al celebrar la Pascua en los días de su peregrinación hacia la tierra prometida. ¿Serán muchos o pocos los que acepten nuestro convite? ¿Serán en número crecido los que vengan a compartir con nosotros nuestra amarga levadura? (Merchán 1948, 59)

Con estas comparaciones entre los revolucionarios y Cristo o entre los revolucionarios y el “pueblo escogido” de Israel, Merchán estaría llamando a los cubanos a la lucha armada de forma subrepticia. El texto religioso, ampliamente conocido en la Isla y aceptado por el gobierno, permitiría la emergencia de un discurso contrahegemónico dirigido a un grupo específico de partidarios, ya que si hubiera expresado sus ideas de forma directa tal cosa podría haberlo llevado a la cárcel. Sabemos, sin embargo, que aun siendo oblicuas estas referencias, encontraron sus destinatarios, y es lógico que así fuera, ya que como dice Michael Walzer en *Exodus and Revolution*, a la historia del Éxodo y a otras de la Biblia se les ha dado a través de los siglos un significado político y han conformado una especie de alegoría de la libertad que va de la opresión del pueblo de Israel a su liberación, para llegar por fin a la tierra prometida. Este es el camino que traza Merchán en su

artículo que, como hicieron otros pensadores latinoamericanos durante las guerras de independencia a principios del siglo XIX, apelaban a esa inmensa reserva de imágenes religiosas que dejaron los españoles en América. Así, como lo demostró François-Xavier Guerra, las Sagradas Escrituras sirvieron a políticos, filósofos y partidarios del cambio social para sustentar sus ideas en uno y otro extremo del continente. En el caso de la independencia latinoamericana, como dice, tanto los absolutistas que apoyaban a España como los republicanos, que aspiraban a la soberanía, recurrieron a ellas para justificar su programa político. Por lo que estamos en presencia de textos (los de Goodmann y Merchán) que sirven de armas de combate para apoyar ideas que no estaban en las Sagradas Escrituras o que no tuvieron originalmente esa intención cuando se escribieron (Guerra 2002, 180).

Agrego a esto que en Cuba la guerra comenzó a penas 17 años después de que ocurriera una de las reformas eclesiásticas más importantes en el país. En 1851, después de la firma del Concordato entre el Vaticano y el gobierno español, dice Fernández Otaño, se implantó en Cuba una reforma que trajo nuevas órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús (1853), una nueva estructura parroquial y espacios educativos y sanitarios. Los jesuitas, en particular, estaban imbuidos de un espíritu antiliberal y españolizante que los llevó a rechazar todo rasgo de criollismo en el pueblo cubano (89-90). Se entiende por esto que tanto Merchán como Goodmann critiquen a la Compañía de Jesús y que tales críticas solo pudieran hacerse desde lejos. Así, poco después de escribir su famoso artículo, Merchán escapó a los Estados Unidos, y estando en Nueva York escribió y editó el periódico separatista *El Cubano libre*, en cuyo número 2, del 17 de enero de 1869, defiende la libertad de culto y critica a la Compañía de Jesús. Dice Merchán: “los cubanos conocen los males inmensos que la Compañía de Jesús ha producido a la causa de la civilización y de la libertad; los cubanos saben los peligros que esa institución de hipócritas fanáticos, presenta para los pueblos que los abrigan en su seno. Pero el pueblo liberal cubano aspira, desea ardientemente, la libertad de cultos” (Merchán 1869, 2).

No obstante, y a pesar de estar casi todo el clero a favor de España durante la guerra, hubo sacerdotes que favorecieron a los revolucionarios e incluso, muchos revolucionarios pusieron sus esperanzas en la Virgen de la Caridad del Cobre, que, junto con la Virgen de Guadalupe en México, fue una de las tantas representaciones de la Virgen María en el continente. Desde el punto de vista religioso, podríamos decir, Cristo y la Virgen de la Caridad son los dos íconos que aparecen con más fuerza en la retórica de la guerra, en la novela de H. Goodmann, pero también en los escritos de José Martí, el ejemplo más importante de sacrificio por la patria en

la historia de Cuba, el que por tal motivo al finalizar la contienda se le llamó el “Apóstol”, la figura secular en la cual reencarna la imagen religiosa.

Las preferencias a ambas figuras pudieran explicarse por su arraigo en el imaginario criollo del siglo XIX de Ecce Homo y de la Virgen María, ya que el primero fue el cuadro religioso más antiguo de Cuba, y fue durante los primeros siglos coloniales el referente principal de los santiagueros, quienes, al decir de Eduardo Torres Cueva, se identificaban a través de él con su tierra (201). Consistía en una tabla de cedro, en la cual estaba pintada una representación de Jesús, que en 1610 fue puesta como puerta del sagrario del altar mayor de la catedral. El culto a este santo continuó hasta principios del siglo XIX en que fue perdiendo popularidad mientras fue ganando el culto a la Virgen del Cobre. Una virgen que había sido hallada flotando en la bahía de Nipe en 1612, y que después fue trasladada a la ermita de esa localidad donde ganó tanta fama que al finalizar la guerra se convirtió en la patrona de Cuba. Ya sea entonces por la vía del “romanticismo católico” (Griffiths 1996, 97) que desborda la literatura francesa del siglo XIX o la religiosidad sedimentada en la isla, aparece en esta novela el culto a la Virgen, emparentado con el nacionalismo criollo.

En la localidad del Cobre, cerca de Santiago de Cuba, tienen lugar precisamente las acciones finales de la narración. La protagonista de la novela se llama Cachita, lo cual es un apodo para llamar en Cuba a las muchachas con este nombre y a la virgen de la Caridad. Si Cristo representa en esta novela el ideal de justicia universal, y la “expiación” de los revolucionarios, la joven Cachita representará la misma patria, por la que los criollos van a luchar. Una patria inscrita en términos sexuales, de pertenencia y virginidad a la cual se uniría Céspedes, por eso aquí la religión católica aparece con un doble propósito, con una intención crítica pero también identitaria.

La primera aparece en la caracterización del canónigo Lescana y en los capítulos finales con un marcado acento satírico ya que al caer prisionero de los cubanos un capitán español Joaquín decide jugarle una mala pasada. Le hace creer que murió después de caer por una trampa en la cueva del esclavo Imbeque, que estaba debajo de la casa del amo, y le promete resucitarlo como a San Lázaro si este se comprometía con predicar la paz, y criticar las injusticias de los españoles. El capitán Sapo cree entonces que está ante San Pedro y promete cumplir tales promesas. El problema está en que al incitar a los soldados bajo su mando a alzarse contra los mismos españoles es tomado prisionero y juzgado por traidor a España.

En el capítulo XXIV de la novela, titulado “El milagro continúa”, el narrador cuenta cómo el capitán Sapo confiesa ante un público incrédulo que había

regresado de la muerte. Cómo San Pedro le había perdonado la vida para cumplir un buen deber. Lo cual crea conmoción en la sala de juicio, y lleva a algunos a pensar que o bien estaba loco o que era un “santo insurrecto”, por lo que las beatas de Santiago van a cortarle el cabello para tenerlo de reliquia. Para más confusión, el sargento español que lo encontró asegura que el capitán Sapo tenía en el bolsillo “una cinta con la imagen con la Virgen de la Caridad” (Goodmann 187?, 224), adorada por los revolucionarios. En el juicio comparecen soldados, un boticario y hasta un canónigo llamado Fuñido, quien cuenta consternado cómo el caso del capitán Sapo había dividido a los católicos en su iglesia, teniendo que arrestar a dos individuos del clero cuyas ideas eran subversivas, y habían llegado a sugerir que se fuera a recibir a Carlos Manuel de Céspedes y se declarase la República cubana, cantándose un *Te Deum* en la Santa Iglesia de la Catedral de Santiago (Goodmann 187?, 227-28). Narra Fuñido cómo estos curas usaban la Biblia y milagros como los de Moisés y Josué para apoyar las palabras del capitán, que sin testigos en la cueva ni en el juicio, Dios había marcado con una cruz y enviaba como “emisario de la Providencia” para que como Cristo “nos dijera la verdad y el camino que nuestra salvación exigía” (Goodmann 187?, 228). Nuevamente, si bien la novela critica al clero español, también muestra que entre los curas había partidarios del independentismo, que, junto con la mención a la virgen, conformaban el lado religioso-católico que debían salvar los revolucionarios.

Goodmann no estaba equivocado. La historia cubana posterior al triunfo de la independencia recoge muestras de insubordinación en el clero de la isla a partir del estallido guerrero e incluso se tiene noticia por varias fuentes de las visitas que hizo Carlos Manuel de Céspedes a la Iglesia Mayor de Bayamo, el 22 de octubre de 1868, y a la iglesia del poblado del Cobre, el 2 de enero de 1869. En la primera de estas visitas el jefe de la revolución fue recibido por los sacerdotes Diego Batista y José Luis Soleilac, quienes celebraron un *Te Deum*, y más tarde Soleilac repartió escapularios y estampas de la Virgen de la Caridad entre los mambises (Cueto 2014, 56). Olga Portuondo afirma que para Céspedes más que algo “sagrado” su visita al Santuario del Cobre fue un “gesto político” que reconocía la devoción de los cubanos a la virgen como un “poderoso recurso de unión” (2001, 226). Portuondo no cita, sin embargo, ningún texto de Céspedes donde el caudillo expresa este parecer y sería conveniente tener pruebas de cómo pensaba sobre el tema. Sobre todo, por el papel tan importante que representó la Virgen de la Caridad para los revolucionarios cuyo santuario estaba justamente en El Cobre.

De todas formas, este y otros testimonios mencionados por los historiadores y Goodmann corroboran la fe en la virgen y las disidencias dentro del

clero, que si bien Fuñido solo afirma que fue “sugerida”, coinciden con testimonios posteriores que lo dan por hecho y han servido desde entonces para fundamentar la identidad entre pueblo e iglesia, o entre los revolucionarios y la virgen patrona.

Todo esto, agregado, aparece en esta novela dentro de un contexto burlesco, cuyo objetivo es criticar el papel del clero en Cuba y la creencia en el milagro de la resurrección del capitán Sapo, cuyo mismo nombre agregaría otra capa de comicidad a la situación, ya que no hay otro personaje con el nombre de un animal, aunque como veremos, su carácter de anfibio tiene su correlato en la naturaleza subterránea de la visión sobrenatural en la que se encuentra, junto con las serpientes que hay en la cueva y su posterior “salida” al mundo real. La forma satírica en que H. Goodmann aborda la experiencia religiosa de Sapo es similar a la que usaban los partidarios de la corona al criticar a los revolucionarios en los periódicos “jocosos” como *El Moro Muza* o *Don Junípero*. Son críticas mordaces que enfatizan algún rasgo de los revolucionarios, tales como la forma en que las mambisas llevaban el pelo o las acusaciones de borracho, bandolero o promiscuos que les endilgaban. Los revolucionarios, quienes no tenían acceso a la prensa, pocas veces podían responder de la misma forma y cuando lo hacían, se limitaban a subrayar su heroísmo, sus ideas republicanas y las injusticias que sufrían a manos de los peninsulares. Aquí, sin embargo, H. Goodmann recurre a la misma estrategia derivada del costumbrismo romántico para poner en entredicho, no ya la moral del clero, sino también su forma de interpretar la realidad.

De hecho, el episodio de la cueva de Imbeque que da inicio al juicio de Sapo es el más importante de la narración, ya que, si por un lado se utiliza para atacar a la Iglesia, por otro se utiliza para mostrar otro tipo de religión, en este caso de origen africano, que ya en esta época compite por la preferencia de los criollos. Me refiero a las creencias sincréticas reunidas bajo los apelativos de “brujería” o “santería” que comienzan a aparecer en los textos costumbristas en la década de 1840 cuando aumenta considerablemente la población africana en Cuba.

Estas otras creencias fueron perseguidas desde el inicio de la conquista por los colonizadores españoles. Ocupaban un lugar especial en los tribunales del Santo Oficio entre los siglos XVII y XVIII, ya que las autoridades eclesiásticas las temían tanto como creían en ellas, y pensaban que los pactos con el demonio podían causar grandes desastres en las colonias. De ahí que persiguieran, torturan y condenaran a la hoguera a muchas mujeres, negros y mulatos acusados de hechicerías, una de las cuales fue la negra Leonarda, a través de cuya boca, como dice Fernando Ortiz en *Una pelea cubana contra los demonios*, debió hablar un orisha a *nkisi* africano (63). No extraña entonces que esta preocupación resurja en diversos momentos de la historia

de Cuba, en especial, en un momento de crisis como el de la revolución independentista.

De este modo, en la misma década en que Goodmann publica su novela, en 1879, después de culminar el conflicto, Esteban Chartrand (1840-1884), un pintor cubano romántico, pintará “La cabaña de las brujas”, un lienzo donde aparece una vieja africana y un hombre a caballo que se detiene para hablar con ella. La escena ocurre al atardecer, y recrea un ambiente desolado y oscuro, que se insinúa por la choza, que tiene forma de cueva, y los dos pinos a la derecha del óleo, uno de los cuales está podrido y se recuesta amenazadoramente sobre el otro. Ambos troncos sirven de reflejo a las dos figuras que conversan, ya que sus cuerpos ocupan la misma posición, y siguen el mismo movimiento de derecha a izquierda en el lienzo. Según Juan A. Martínez, las aves que aparecen encima de los árboles (gallos, palomas y búhos) son además típicos del mundo de la “santería” que es a lo que se refiere implícitamente esta pintura (“Esteban Chartrand” 54; Figura 1).



Figura 1. “La cabaña de las brujas”, Esteban Chartrand.
Cortesía del Museum of Arts & Sciences, Daytona Beach, Florida.

Estas representaciones de la religión africana nos hablan entonces de espacios compartimentados, oscuros y decrepitos. Espacios racializados que tratan de transmitirle al lector o al espectador una idea del mundo marginal y amenazante que representa el otro en la cultura cubana. Son escenas que están estructuradas dentro de una lógica del límite, entre el “afuera” (de la ciudad o del ingenio) y el “adentro” de la civilización, la religión católica, y la patria del criollo, simbolizados por la luz. Espacios que existen en una cercanía peligrosa para los blancos, como el mismo árbol podrido que se recuesta sobre el joven y amenaza con tumbarlo.

En la novela de H. Goodmann, no es la “brujería” sino el “Bodú” de los “adoradores de las serpientes” (Goodmann 187?, 186) lo que aparece, y se asocia con la política, con la subversión del orden jurídico y lo fantástico ya que, como apunta el narrador, el esclavo Imbeque habla con las serpientes, quienes lo

obedecen, y él las duerme con un agua que pinta de negro. Según cuenta, el antiguo dueño del cafetal, que trataba despóticamente a sus esclavos, era “perseguido por el ruido de la noche, que era simplemente producido por las reuniones y ceremonias de los negros Bodú” (Goodman 187?, 186). Este amo había mandado a construir la bóveda debajo de su casa, pero los esclavos que oficiaban sus misas en la cueva se limitaron a retirar sus altares de allí, construyeron una pared que impedía que el amo los viera, y siguieron practicando sus ceremonias y sacrificios. Al final, el amo se arruinó, vendió la propiedad y se fue del país, mandando a todos los esclavos para La Habana.

La historia de Imbeque y de los esclavos que narra esta novela sirve de complemento a las discusiones sobre la religión católica en la isla. Habla de la forma en que los africanos mantenían sus creencias en secreto en los ingenios y cafetales. Es otra representación del mundo ajeno, oscuro y diabólico que ocurría en las sombras cuando los amos no veían lo que hacían los esclavos y a juzgar por el fin que tiene el amo en esta narración, ejercían algún tipo de poder sobre su destino. En Cuba, H. Goodmann es el único que habla del vudú entre los esclavos del siglo XIX, lo cual pudo estar motivado por las semejanzas entre la santería cubana y esta práctica religiosa originada en la región de Dahomay, que comparte con la santería el rito de la posesión, la magia y muchos símbolos católicos. En Francia, además, se publicaron numerosos reportes de esta religión a raíz de la revolución haitiana en la que jugaron un papel fundamental líderes religiosos como Makandal y Boukman. En Cuba se asocia su aparición con el inicio del siglo XX. De ahí que, a diferencia de otras religiones que vinieron temprano en la época colonial con la yoruba, conga o bantú, Tomás Fernández Robaina diga que la “propagación del vudú es un proceso más contemporáneo” (Robaina 2012, 31).

¿Qué nos dice, entonces, la mención de esta otra religión en el escenario político-religioso en que ocurre la guerra y esta narración? ¿Cómo es que los amos independentistas llegan a saber de estas prácticas y se benefician de ellas? Para empezar, debo aclarar que la relación entre amos y esclavos que aparece aquí no es igual a las que hicieron famosas los escritores del grupo de Domingo del Monte en la década de 1840. La literatura antiesclavista que surge a propósito de la revolución de 1868 muestra un esclavo fiel y un amo bueno que le promete su libertad cuando Cuba fuera independiente. Después que Imbeque es vendido al amo criollo, Don Pancho, este le promete liberarlo y según el narrador, le “dulcificó” su vida (Goodmann *Escenas*, 142). Por consiguiente, cuando el amo se alza contra España, Imbeque se le une y le salva la vida al comunicarles en un momento de peligro, que debajo de la casa había una cueva donde él y sus antiguos compañeros oficiaban sus

ceremonias y sacrificios. Todos descienden a la cueva y este descenso es descrito como una auténtica bajada a los infiernos, al mundo de los muertos, por lo que en un primer momento Cachita y Joaquín piensan que están muertos, a lo cual Imbeque responde que no lo están. Aunque les asegura: “¡aquí hay muchas cosas feas, feas para los blancos!” (Goodmann 187?, 175).

En efecto, allí ambos jóvenes descubren serpientes y restos humanos que habían quedado después de las ceremonias religiosas de los esclavos, por lo que la escena de la caverna es simbólica de las relaciones de poder y de las creencias que blancos y negros albergaban en Cuba a finales del siglo XIX. Lo que los dividía y al mismo tiempo los unía al compartir el mismo espacio en una situación política liminal. Cachita es quien más asustada aparece, y ve horrorizada cómo una de las serpientes se le acerca para su asombro, cuando Imbeque se adelanta, la acaricia y la besa. Casi sin palabras, los jóvenes son testigos de cómo el esclavo habla con una de ellas, la llama por su nombre, Masá, y esta le responde como si fuera una vieja conocida (Goodmann 187?, 180).

En el culto vudú y en el sistema religioso dahomeyano, aclaro, las serpientes son fundamentales. Uno de sus espíritus principales es Damballah, el dios serpiente, que representa todo aquello que es sinuoso, que se mueve silenciosamente y no se puede controlar. Según Nérida Agosto de Muñoz en *El fenómeno de la posesión en la religión vudú*, las personas poseídas por este Dios se arrastran como las culebras por el piso, se suben a los árboles y se dejan caer de las vigas del techo. Damballah no habla, sino silba. Vive debajo de la tierra, en las aguas subterráneas. Su color simbólico es el blanco, color del que debían ser los alimentos y sacrificios que se le ofrecen (Muñoz 1974, 21-22). Seguramente Goodmann estaba haciendo referencia al Dios Damballah a través de Masá.

Ya a mediados del siglo XIX, los viajeros que iban al Cobre, donde se ubicaba el cafetal “El Torrente”, donde ocurre esta novela, hacían referencia a las festividades que hacían los negros para celebrar a la Virgen de la Caridad del Cobre y como deja claro Walter Goodman, (el pintor) en *La perla de las Antillas: un visitante en Cuba*, por esta fecha existían en Santiago creencias religiosas populares que él mismo conoció. Por eso, en el capítulo titulado precisamente “Brujería” cuenta cómo era algo común entre los habitantes de la ciudad la “magia negra” y había una

sociedad secreta de brujas que se deleitan a medianoche con bailes y cantos que celebran en un salón vacío de una casa de la población, donde solo se admiten iniciados en los secretos de esa especie de masonería. Según lo que me cuentan, bailan en el silencio de la noche en derredor de un majá muerto o encantado, sin más ropa que la que trajeron al nacer, (Goodman 2015, 105)

Según el pintor, la brujería era practicada con frecuencia entre la población de color de Santiago, y hasta la gente más educada creía en la necromancia, dándose el caso de que no era poco corriente enterarse de “algunos blancos de mayor respeto” entre ellos, aunque cuando las autoridades los sorprendían “la justicia los castiga duramente” (Goodman 2015, 105).

Desde el punto de vista del lugar que ocupan Joaquín y Cachita en la novela, además, el encuentro con las serpientes de Imbeque no podía ser más emblemático, ya que como dice Joaquín, arriba tenían a los españoles disparándoles y debajo estaban las “cosas feas” del esclavo. En consecuencia, el descenso de los criollos a la cueva es descrito de una forma similar a cómo José Victoriano Betancourt describió a los curros del barrio del Manglar. En ambos las creencias africanas evocan imágenes demoniacas, de bestias mitológicas o monstruos amenazantes, que al estar asociados con los negros traslada a ellos esta carga de negatividad. Con la diferencia de que Imbeque es amigo de los blancos. No es un personaje negativo en la narración y gracias a él los criollos pueden escapar al cerco. Los protagonistas deben atravesar la cueva para poder sobrevivir y contar la historia. Por eso, en la novela de Goodman la revelación de Imbeque aparece en el momento de mayor tensión y peligro para los amos. A ellos les correspondía escoger entre uno u otro: sobrevivir al acoso de sus enemigos políticos o de sus “enemigos” religiosos. Terminan escogiendo el camino que les muestra el esclavo, aunque en ningún momento los jóvenes reconocen o aceptan su antigua fe, y a diferencia de su propio sacrificio en aras de la libertad, como una forma de altruismo, el de los esclavos va en contra de sus creencias.

Si pensamos entonces que Cachita representa a Cuba, la linda criolla e indirectamente la Virgen de la Caridad del Cobre, podríamos ver cómo aparece aquí la superposición de dos creencias diferentes que compiten en el imaginario de los cubanos. Una creencia apoyada por los blancos y otra por los negros, que habían traído a Cuba desde África y continuaban practicando, “puesto que no había sido reemplazada por ninguna” al decir del narrador (*Escenas* 186). La mención de los sacrificios y su caracterización del vudú como una “secta”, típica de los esclavos y no de los blancos, serían marcas suficientes para percibir la distancia que se establece entre el esclavo y ellos, ya que para la época en que se publica esta novela era común encontrar en Francia referencias despectivas al vudú y su influencia en la revolución haitiana, que los mismos dirigentes negros trataron de negar después del triunfo revolucionario (Hurbon 1993, 44). En Cuba, por otra parte, no existen serpientes venenosas, ni con “dientes que debían ser muy agudos” (Goodmann 187?, 180), y cuando más solo pueden encontrarse majases y culebras. Aun así, la

mención de este templo debajo de la casa del amo es simbólico de otro espacio y otra lógica, la posición en que se encontraban los criollos en la época, entre dos bandos que deben escoger para conquistar la libertad.

Con estas intervenciones, sugiero, H. Goodmann alude de forma alegórica al dilema al que se enfrentaron muchos revolucionarios, que fue el de ir a la guerra con sus propios esclavos, muchos de los cuales no compartían su cultura, ni su raza, ni su religión. En otras palabras, enfrenta al lector blanco con sus propios temores, que en la propaganda a favor de España sirvió de arma de guerra para disuadirlos de ir a combatir contra España. Aquí, sin embargo, el miedo tal y como lo experimentan Cachita y Joaquín se minimiza, porque la serpiente de Imbeque termina respetándolos y el propio esclavo encarna la representación del siervo fiel, trabajador y honesto que aparece en otras obras independentistas.

De hecho, según el narrador, Imbeque había sido uno de los sacerdotes que oficiaba en las misas y “lo sabía todo” pero nunca se lo había querido decir a su amo; sin embargo, en los últimos tiempos, gracias a las charlas que organizaba Don Pancho en su casa y el trato benigno que le daba, este se había “cultivado” y “la idolatría había sido reemplazada por otra creencia” (Goodmann 187?, 187). No se dice cuál creencia, pero se supone que haya sido la católica de los amos blancos, por lo que al final, la narración de Goodmann sigue siendo otra muestra de etnocentrismo, que no ve la religión del esclavo como un auténtico desafío a la fe de los opresores o de los criollos, y es fácil erradicar por estos métodos. Por consiguiente, en el momento en que los jóvenes descubren este otro mundo, ya el esclavo no era el de antes. Ni los jóvenes sienten simpatía por la religión del negro. Imbeque, en lugar de odio, siente agradecimiento por su amo, y habla de la “fealdad” de esta religión introduciendo una especie de relativismo desde la posición del esclavo. Los blancos simplemente tienen que pasar por la cueva sin tocar lo “feo” para sobrevivir. A ellos no les quedaba otro remedio que bajar hasta el infierno, como antes había hecho Eneas, el héroe troyano en la obra de Virgilio en *La Eneida*, el Dante en la *Divina Comedia* y el Quijote a la cueva de Montesinos (Núñez). En otras palabras, H. Goodmann, como cualquier liberal, cree en el valor de la instrucción, del buen tratamiento del esclavo, en la posibilidad de educar a los africanos para que abandonaran sus creencias y adoptaran las “correctas.” En este caso las de los amos. H. Goodmann, a diferencia de Betancourt, escribe su narración en medio de la guerra y es más solidario con el esclavo. No es reformista, sino independentista, y a diferencia de Francisco Calcagno no está influenciado por los reportes policiales o las teorías criminalísticas que ven al negro como un criminal. Su narración busca mostrar un amo y un esclavo en sintonía, formando

una dupla en la cual no hubiera divisiones ni diferencias. Solo así era posible alcanzar el triunfo y que ninguno de los dos se sintiera amenazado por el otro. De ahí también que no le quede otra opción que subordinar al otro a sus propios deseos y creencias, lo que será en adelante el objetivo de cada escritor blanco comprometido con la causa nacional, y muestra el papel pernicioso del colonialismo.

No hay, por consiguiente, muestras de sincretismo religioso en esta narración. Goodmann deja claro que pasar por la cueva de Imbeque era como pasar por la muerte, de ahí que casi al inicio del noviazgo con Cachita, Joaquín tenga un sueño premonitorio, un “presagio”, cuando se imagina que “Cachita estaba a su lado, sola, entre una tumba, huesos y cráneos humanos los rodeaban. Él no se atrevía a salir de allí, porque la tumba encerraba la vida, y fuera de ella estaba la muerte” (Goodmann 187?, 107). La situación que viven poco después coincide con esta pesadilla por lo cual, después de salir de la cueva, deciden hacerla estallar con pólvora y, en consecuencia, al final mueren los soldados españoles que estaban arriba y las serpientes que pululaban debajo. Es en este momento cuando Joaquín descubre que el capitán Sapo había caído sin querer por la trampa que comunicaba la casa con la bóveda y decide jugarle una mala pasada.

Con este final la novela de Goodmann cierra la puerta a la posibilidad de sobrevivencia de estas prácticas en Cuba. Condena la religión de los negros al destrozamiento poniendo por encima la religión de los criollos y su nueva fe nacionalista en el sacrificio por la patria. Si el sacrificio de los blancos implicaba tomar como patrón a Jesucristo y morir para regenerar el país, como si fueran al Calvario, el “sacrificio” de los negros que aparece en esta novela apunta a prácticas primitivas, idólatras y de origen africano. Si una estaba caracterizada por la entrega total de sí mismo, en un gesto moral altruista, los sacrificios de la cueva de Imbeque eran hechos sobre otros, por una religión que podía equipararse con la muerte. Imbeque ya no era, sin embargo, quien fue. Ahora es un negro nuevo. En este sentido, la novela estaría engarzando dos líneas genealógicas, una que parte de Cristo y continúa con la civilización, el catolicismo, Cachita, los blancos y la patria, y otra que salía de África, pasaba por la muerte y la barbarie, pero era finalmente rechazada por quienes la trajeron, en este caso, Imbeque. Si la primera es apoyada por el autor, y el lector seguramente blanco que lee esta novela, la segunda es lo que ese lector teme. El horror que podía causarle la magia negra, especialmente en la forma encarnada en los espíritus malignos que en el vudú se pueden comprar a través de ofrendas y sacrificios extraordinarios, como dice Muñoz, los cuales pueden incluir “hasta ofrecimientos de vidas humanas” (Muñoz 1974, 26).

Diríamos entonces que en esta narración compiten dos creencias que con el aumento de los africanos en Cuba fueron mezclándose y dando origen al sincretismo espiritual que es típico de hoy. Según etnógrafos como Fernando Ortiz e historiadores como Olga Portuondo, este sincretismo es perceptible en la adoración de la Virgen de la Caridad del Cobre, desde su hallazgo en el siglo XVII, primero con creencias indígenas como la diosa Atabex, y más tarde con creencias africanas como Ochún. Al parecer, los rituales con majás, muertos o encantados eran parte de los cultos secretos de la sociedad santiaguera colonial y en esta novela aparecen como parte de los rituales del vudú. No aparece como parte de un culto compartido por blancos y negros, sino únicamente por los esclavos africanos.

Para concluir, en esta novela aparecen por primera vez dos tipos de subjetividades religiosas en Cuba, la católica y la de origen africano. La primera que compartían los cubanos blancos, los criollos, y los peninsulares. La otra que era típica de los esclavos que vivían en los barracones. El narrador critica la forma en que los curas se servían de la primera para vivir a sus anchas en el país y justificar el sistema colonial. Mientras que destaca cómo los cubanos independentistas ponían sus esperanzas en Cachita, personificación de la Virgen del Cobre, al ir a combatir a los españoles. La novela narra así un momento climático en la historia de Cuba, no solo por los hechos de guerra que cuenta sino también por mostrar las ideas religiosas que compiten por el corazón de los criollos. En esas ideas se basarán para hacer la guerra y conquistar la patria. Será un nacionalismo basado en restos que la religión católica había dejado en la isla: el discurso del sacrificio, de la expiación y del marianismo ejemplificado en la virgen. Las creencias no-católicas, por otro lado, se asocian con África, con las áreas segregadas de la sociedad esclavista-blanca-criolla, que se ven como una amenaza al grupo hegemónico blanco, ya sea por el aumento de la población esclava o el mestizaje que ocurre en Cuba. No por gusto, al terminar la guerra en 1879 se da paso a discusiones sobre la composición étnica del país y las creencias no católicas en el seno de la Sociedad de Antropología de la Isla de Cuba y en los periódicos. La revolución de 1868 dejará claro que a partir de ese momento Cuba no era la misma, y que su futuro dependía de lo que creían ambos grupos étnicos.

Obras citadas

- Ambio, Marissa, L. "Cuba's Laborante. The Worker as a Revolutionary Identity". *Latin American Research Review*, 50, 3 (2015): 157-174.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Betancourt, José Victoriano. "Los curros del Manglar". *Artículos de costumbres*. La Habana: Ministerio de Educación. 1941, 128-40.
- Bouffartigue, Sylvie. "Goodman: el viajero extraño, o un hombre bueno en la tierra de los laborantes". *El Caribe hispano de los siglos XIX y XX. Viajeros y testimonios*. Ed. Josef Opatrný. Praga: Editorial Karolinum, 2010, 195-208.
- Camacho, Jorge. *Amos, siervos y revolucionarios: la literatura de las guerras de Cuba (1868-1898). Una perspectiva transatlántica*. Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2018.
- Céspedes, Carlos Manuel. "Constitución de Guáimaro 1869". *Todas las constituciones cubanas del siglo XIX*. Barcelona: Linkua ediciones, 2014, 11-14.
- Cueto, Emilio. *La Virgen de la Caridad del Cobre en el alma del pueblo cubano*. Guatemala: Ediciones Polymita, 2014.
- De las Nieves Pinillos, María. *El sacerdote en la novela hispanoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Fernández Robaina, Tomás. *El negro en Cuba. Colonia, República, Revolución*. La Habana: Ediciones cubanas, 2012.
- Fernández Otaño, Leonardo M. "Apuntes sobre la posición de la Iglesia Católica ante la Guerra de los Diez Años". *Espacio Laical* 4 (2018), 89-93.
- Figarola Caneda, Domingo. *Bibliografía de Rafael M. Merchán*. La Habana: Imprenta La Universal, 1905.
- Griffiths, Richard. *The Reactionary Revolution. The Catholic Revival in French Literature (1870-1914)*. London: Constable, 1966.
- Guerra, François-Xavier. "Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras. La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XII a XIX)". *Elites intelectuales y modelos colectivos: mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*. Eds. Mónica Quijada; Jesús Bustamante. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 2002, 155-198.
- Goodman, Walter. *La Perla de las Antillas. Un artista en Cuba*. Ed. Olga Portuondo Zúñiga. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2015.

- _____. *The Pearl of the Antilles or an Artist in Cuba*. London: Henry S. King and Co, 1873.
- Goodmann, H. *Escenas de la revolución de Cuba. Los Laborantes*. París: Librería del Americano, 187?
- Hurbon, Laënnec. *El bárbaro imaginario*. Trad. Jorge Padin Videla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Libby, Gary R., ed. *Cuba. A History in Art*. Essay and notes by Juan A. Martínez. Daytona Beach: The Museum of Arts & Sciences, 1997.
- Martí, José. *Poesía completa. Edición Crítica*. Eds. Cintio Vitier, Fina García Marruz y Emilio de Armas. La Habana: Letras Cubanas, 1993.
- Martínez, Juan A. "Esteban Chartrand". *Cuba. A History in Art*. Ed. Gary R. Libby. Florida: The Museum of Arts and Sciences, 1997. 54.
- Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias*. Santiago de Chile: Imprenta Ezeviriana, 1899.
- Merchán, Rafael. M. "Laboremus". *Patria y Cultura*. Selección y Prólogo Félix Lizaso. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Cultura, 1948, 57-61.
- _____. *El cubano libre o sea el ex--fosforito*. a. 1 n. 2. 17 de enero de 1869.
- Mora, Ignacio. "Carta célebre de Ignacio Mora, hermano de las víctimas, al general español Valmaseda". *El 6 de enero de 1871. Episodio de la Guerra de Cuba*. Melchor Loret de Mola. Puerto Príncipe: Imprenta La Luz San Diego, 1893, 133-137.
- Muñoz, Nérida Agosto. *El fenómeno de la posesión en la religión Vudú. Un estudio sobre la posesión por los espíritus y su relación con el ritual en el Vudú*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, 1974.
- Núñez, María Gracia. "Ilusión y realidad en la cueva de Montesinos del Quijote". *Revista Espéculo* 24 (2003)
<https://webs.ucm.es/info/especulo/numero24/cervante.html>
- Ortiz, Fernando. *Una pelea cubana contra los demonios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Pérez, Luis Marino. *Bibliografía de la revolución de Yara: folletos y libros impresos de 1868 a 1908*. La Habana: Imprenta Avisador Comercial, 1908.
- Piñeyro, Enrique. *Vida y escritos de Juan Clemente Zenea*. París: Garnier Hermanos, 1901.
- Portuondo, Olga. *La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2001.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: U. of California P, 1991.

Torres Cueva, Eduardo. *La Historia de la Iglesia católica en Cuba: la Iglesia en las patrias de los criollos (1516-1789)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1998.